

Jerzy Kopania

SAMOTNOŚĆ METAFIZYCZNA*

Samotność rozumie się zazwyczaj w sensie psychologicznym jako subiektywnie odczuwany przez człowieka stan braku pożądanych relacji z innymi ludźmi. Jednak ten rodzaj samotności musi mieć ugruntowanie w ontycznej naturze rzeczywistości. Podstawowym rodzajem samotności człowieka jest samotność metafizyczna. Polega ona na braku odpowiedzi na zasadnicze pytania o charakterze egzystencjalnym, które człowiek stawia wobec przyrody, wobec losu, wobec drugiego człowieka i wobec Boga. Jest to samotność nieusuwalna, ponieważ wpisana została w naturę rzeczywistości i jako taka stanowi istotną determinantę ludzkiej egzystencji. Aby człowiek nie był samotny, nie wystarcza, iż obok niego są odrębne byty: elementy przyrody i przyroda jako całość, inni ludzie, Bóg. Człowiek nie byłby samotny, gdyby otrzymywał od tych bytów pozytywną odpowiedź – pozytywną, to znaczy niosącą w swej treści to, co stanowiło inspirację postawienia pytania. Samotność to poczucie braku odpowiedzi.

I

*I widział Bóg wszystkie rzeczy,
które był uczynił:
i były bardzo dobre (Rdz 1,31)¹.*

Diogenes Laertios, autor najstarszego zachowanego do naszych czasów podręcznika filozofii, na samym wstępie swego dzieła protestuje

* Piszac ten artykuł, inspirowałem się dyskusjami ze słuchaczami III roku Studiów Doktoranckich na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2013/14. Odnotowuję to z podziękowaniem. Dziękuję także dr hab. Joannie Usakiewicz za uwagi merytoryczne z przyjacielską życzliwością poczynione.

¹ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego podajemy w przekładzie ks. Jakuba Wujka, za wydaniem: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Kraków 1962.

przeciw twierdzeniu, jakoby filozofia była dziełem mędrców indyjskich, babilońskich czy perskich. Wielka duma pobrzmiwa w słowach tego Greka, który z pełnym przekonaniem utrzymuje, iż „ludzie, którzy tak twierdzą, nie zdają sobie sprawy z tego, że przypisują barbarzyńcom osiągnięcia będące w rzeczywistości osiągnięciami Greków i że od Greków zaczyna się nie tylko filozofia, ale w ogóle rodzaj ludzki”². Dziwne wydać się może twierdzenie, że od Greków wywodzi się rodzaj ludzki – przecież Grecy dobrze wiedzieli, że istnieją ludy od nich starsze. Zatem nie o genezę ludzkości tutaj chodzi, lecz o genezę człowieka jako istoty prawdziwie rozumnej. Diogenes Laertios zdaje się głosić, że człowiek stał się prawdziwie człowiekiem rozumnym dopiero z chwilą, gdy zaczął filozofować.

Podobno filozofia bierze swój początek z zadziwienia, jakiego doznaje człowiek, doświadczając zmysłowo zjawisk otaczającego go świata. Tak przynajmniej twierdził Platon. „To stan bardzo znamienity dla filozofa: *dziwić się*. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie”³. Za Platonem tezę o zdziwieniu jako źródle filozofii powtarza Arystoteles.

*Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później zwolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata*⁴.

W rozumieniu Arystotelesa teza Platona o zdziwieniu dotyczy genezy tego, co dziś nazywamy nauką. Poczucie niezwykłości zjawisk może się bowiem pojawić tylko wtedy, gdy człowiek ma już jakiś obraz świata, a pierwszy raz postrzeżone zjawisko jawi mu się jako z tym obrazem niezgodne. Tak właśnie – patrząc z perspektywy swego czasu – widział rozwój nauki Albert Einstein.

Owo „dziwienie się” zdaje się występować wtedy, gdy jakieś doznanie wchodzi w konflikt z dostatecznie ugruntowanym w nas światem pojęciowym. Gdy konflikt taki przeżyje się dostatecznie mocno i intensywnie, wtedy oddziałuje on w decydującym stopniu na nasz świat myśli. Rozwój tego świata myśli jest w pewnym sensie ciągłą ucieczką od „zdziwienia”⁵.

² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1982, s. 5-6.

³ Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 39. I powiada Platon o filozofii, że „bogowie nie dali nigdy rodzajowi śmiertelnemu większego dobrodziejstwa, ani nigdy nie dadzą” (Platon, *Timajos*, [w:] idem, *Timajos. Kritias albo Atlantykt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 59).

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 8.

⁵ A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 2001, s. 4.

Rozwój nauki można więc ujmować jako ciąg kolejnych „zdziwień” prowadzących do kolejnych wyjaśnień i odkryć. Aby jednak mogło pojawić się pierwsze zdziwienie prowadzące do nowej wiedzy, wpierw musiało zaistnieć zdziwienie bardziej podstawowe, nieuwarunkowane posiadaniem jakiegokolwiek uprzedniej wiedzy.

Platoński Sokrates w rozmowie z Teajtetem poszukuje odpowiedzi na pytanie, czym jest wiedza i kiedy wiedza staje się mądrością. Jednak poszukiwań nie prowadzi w przestrzeni świata fizycznego, tylko w świecie myśli, w sferze ludzkiego umysłu. Wpierw odkrywa człowiek w swoim myśleniu coś, co jeśli zderzy się ze światem doświadczenia zmysłowego, rodzi zdziwienie będące bodźcem poznania naukowego. Zadziwienie zjawiskami przyrody jest wtórne względem zadziwienia tym, co odkrywa człowiek we własnym umyśle. Arystoteles i Platon obaj posługują się słowem „filozofia”, ale inny mu przypisują desygnat: wedle pierwszego filozofia jest wiedzą o świecie doświadczenia zmysłowego, podczas gdy dla drugiego jest to wiedza o świecie doświadczenia intelektualnego. Dlatego rozróżniając między filozofią a nauką, musimy uznać, że to Platon, a nie Arystoteles, podaje rzeczywiste źródło filozofii. Filozofia pojawiła się w momencie, w którym człowiek uświadomił sobie samego siebie. To dopiero umożliwiło mu uświadomienie sobie, że oprócz niego istnieje coś, co nim nie jest, co pozostaje względem niego inne, zewnętrzne. Najpierw człowiek zadziwił się sobą, a dopiero później mógł doznawać zdziwień, postrzegając zjawiska przyrody.

Arystotelesa widzenie świata, tak bardzo zgodne z naszym potocznym, zafalszowało intuicję kryjącą się w tezie Platona. Egzystencjalista Karl Jaspers kreśli taką oto kolejność poznawczą: „Ze **zdumienia** rodzi się pytanie i poznanie, z **wątpienia** o wynikach poznania – krytyczna próba i jasna pewność, z dogłębnego **wstrząsu** i świadomości zagubienia – pytanie o samego siebie [podkr. oryginalne]”⁶. Jednak myli się Karl Jaspers, jednoznacznie przesądzając, że wątpienie prowadzi do krytycyzmu i pewności; może nawet częściej prowadzi do ciemności i rezygnacji z poznania. Myli się też, sądząc, że pytanie o samego siebie rodzi się z egzystencjalnego wstrząsu; wpierw rodzi się świadomość samego siebie, a potem mogą pojawiać się pytania, które ten wstrząs powodują. Przede wszystkim zaś to pierwotna samoświadomość, zderzając się ze świadomością tego, co zewnętrzne, rodzi zdumienie będące źródłem pytań i poznania. Jeżeli egzystencjalista myli tę kolejność przyczynową, to dlatego, że bezrefleksyjnie przyjmuje arystotele-

⁶ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 2004, s. 11.

sowskie, czyli potoczne, widzenie świata. I nawet nie jest świadom, że kwestionuje podstawy własnej filozofii.

Uświadomienie sobie odrębności i inności świata przyrody budzi potrzebę stawiania pytań dotyczących zjawisk tego świata w ich uwarunkowaniu przyczynowo-skutkowym. Tak powstaje nauka – zaczynająca od prostego gromadzenia danych o zjawiskach przyrody, w miarę zaś swego rozwoju stającą się coraz bardziej skomplikowanym systemem działań, na który składa się stawianie hipotez, tworzenie modeli i przeprowadzanie eksperymentów. Zadając przyrodzie pytania dotyczące jej samej, człowiek otrzymuje od niej odpowiedzi inspirujące go do stawiania nowych pytań. Ten proces, którego rezultatem jest coraz pełniejsze rozumienie rzeczywistości przyrodniczej, zdaje się nie mieć końca – nie prowadzi do uzyskania odpowiedzi ostatecznej. A przecież człowiek, uświadamiając sobie samego siebie i dzięki temu uświadamiając sobie istnienie odrębnego świata oraz innych ludzi, musi w jakimś momencie dostrzec ich przemijanie, powstawanie i giniecie, a więc także uświadomić sobie własną skończoność. Z chwilą zaś, gdy pojawia się świadomość, że jest się istotą śmiertelną, pojawia się też pytanie o sens istnienia⁷. O tym w istocie mówi papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, wskazując na ludzkie pragnienie wiedzy.

Przynaglany pragnieniem odkrycia ostatecznej prawdy swojego istnienia, człowiek stara się zdobyć pewne elementy uniwersalnej wiedzy, które pozwalają mu lepiej rozumieć samego siebie i coraz pełniej się realizować. Ta podstawowa wiedza bierze początek z *zadziwienia*, jakie budzi w nim kontemplacja tego, co stworzone: człowiek odkrywa ze zdumieniem, że żyje w świecie i jest związany z innymi istotami podobnymi do siebie, z którymi łączy go wspólne przeznaczenie. W tym właśnie momencie wchodzi na drogę, którą będzie potem zmierzał do odkrycia coraz to nowych horyzontów wiedzy⁸.

Zadziwienie, o którym tutaj mowa, dotyczy wprawdzie zdarzeń i zjawisk świata przyrody, ale owa kontemplacja jest nie tylko namysłem nad rzeczywistością przyrody, lecz zarazem jest odczuwaniem czegoś, co zdaje się poza ten porządek wykraczać.

⁷ Bogusław Wolniewicz twierdzi, że „korzeniem religii jest śmierć”, a więc religia jest sposobem, który ludzkość wypracowała sobie, aby mogła żyć ze świadomością własnej przemijalności; zob. B. Wolniewicz, *O istocie religii*, [w:] idem, *Filozofia i wartości*, t. I, Warszawa 1998, s. 160-198. Z czasem także filozofia wypracowała właściwe sobie dwie postawy wobec śmierci, które mają być sposobem na usunięcie lęku przed unicestwieniem; zob. J. Kopania, *Platońska i epikurejska filozofia śmierci*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, t. XLI, z. 4, s. 59-84.

⁸ Jan Paweł II, *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999, s. 12.

Jednak kontemplacja „tego, co stworzone”, nie daje pewności, że istnieje Stworzyciel. Papież faktycznie zakłada istnienie Boga, który stworzył wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne, ale to nie przyroda daje mu takie poczucie, choć jej kontemplowanie może je wzmacniać. Przyroda nie odpowiada człowiekowi na pytanie, czy to ona jest ostateczną przyczyną jego zaistnienia, czy jednak istnieje poza nią jakaś siła, która zarówno ją, jak i jego powołała do istnienia⁹. Przyroda odpowiada człowiekowi na te pytania, które tylko jej dotyczą. Gdy jakieś zjawisko przyrodnicze budzi nasze zdziwienie i pragnienie wyjaśnienia, zadajemy przyrodzie pytanie, które jest sformułowane ze słów odnoszących się do przyrodniczych elementów tego zjawiska, a zatem i odpowiedź musi być złożona ze słów odnoszących się wyłącznie do elementów przyrodniczych. Jeżeli punktem wyjścia naszego wnioskowania są tezy przyrodnicze, to punktem dojścia będą również tezy przyrodnicze, jako że z danych przesłanek można wyprowadzać logicznie wnioski o tym samym charakterze co one; inaczej mówiąc – z tez przyrodniczych wynikają logicznie wyłącznie tezy przyrodnicze. Znaczy to, że rozumowe wyjaśnianie przyrody nie może wyprowadzić poza nią samą; tym samym wszelkie wychodzące od sfery przyrodniczej usiłowania dotarcia do sfery transcendentnej są nieprawomocne. Rzeczywistość przyrodnicza nie wymaga wskazania racji swego istnienia, jako że w sobie samej zawiera zasady wyjaśniające jej działanie¹⁰.

Przyroda staje się partnerką człowieka w tej przestrzeni ludzkiego poznania, w której rodzą się pytania o nią samą. Człowiek jest bytem przyrodniczym i nie może żyć ani bez przyrody, ani poza nią. Przyroda jednak odpowiada człowiekowi na te jedynie pytania, które dotyczą jego życia z nią i w niej. Dzięki tym odpowiedziom człowiek może uznać, że mimo wszelkich niebezpieczeństw, które mu z jej strony zagrażają, i wszelkich problemów, które mu ona stwarza, rzeczywistość przyrody jest dobrem. Człowiek nie jest więc samotny tak długo, jak długo jego świadomość nie wykracza poza sferę świata przyrody.

⁹ Zapewne rozumiał to św. Tomasz z Akwinu, skoro swoje argumenty na rzecz tezy o istnieniu Boga nazwał nie dowodami, lecz „drogami”. Przyroda może wzmacniać poczucie obecności Boga lub choćby wzmacniać poczucie potrzeby takiej obecności, nie może jednak dowodzić Jego istnienia. O bezzasadności wszelkich dowodów istnienia Boga i o kryjącym się za nimi ludzkim lęku zob. J. Kopania, *Obecność Boga. Rozważania inspirowane powieścią Marthe Meyer „Abel”*, [w:] *Filozofia i literatura. Antologia tekstów*, red. A. Głąb, Warszawa 2011, s. 279-293.

¹⁰ Pełne zrozumienie tej sytuacji zawdzięczamy Kartezjuszowi. Kartezjański dualizm metafizyczny polega na oddzieleniu porządku naturalnego od porządku nadprzyrodzonego, dzięki czemu ukazuje logiczną niemożliwość dojścia poznawczego do sfery transcendencji, jeśli punktem wyjścia będzie rzeczywistość przyrodnicza. Szerzej na ten temat zob. J. Kopania, *Descartes' Great Thesis on Nature*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 1997, nr 1(14), s. 73-84.

Jednak człowiek nie może ograniczyć się do świata przyrody – od kiedy posiadał świadomość samego siebie i doznał poczucia odrębności od wszelkich innych bytów, człowiek zaczął tworzyć kulturę i już poza nią również żyć nie może. Paradoksalność bytu ludzkiego na tym polega, że będąc częścią przyrody, człowiek zarazem poza nią wykracza. Samoświadomość człowieka transcenduje rzeczywistość przyrodniczą, to zaś rodzi pytanie, czy istnieje także Samoświadomość transcendująca zarówno byt przyrodniczy, jak i byt ludzki. Człowiek zadaje to pytanie przyrodzie, ale nie uzyskuje odpowiedzi. Uporczywe milczenie przyrody zdaje się mówić człowiekowi, że nie ma niczego poza nią. A im więcej odpowiedzi daje przyroda na pytania o nią samą, tym głośniejsze staje się to milczenie i tym mocniejsza sugestia, że tylko ona istnieje. Wraz z rozwojem wiedzy naukowej człowiek coraz bardziej skłonny jest uznać przyrodę za jedyną i ostateczną rzeczywistość. Albert Einstein tak o tym mówi: „Im bardziej człowiek jest przekonany o rządzonej prawami porządku wśród wszelkich zdarzeń, tym silniejsze staje się jego przekonanie, iż obok tego prawidłowego porządku nie ma już miejsca na przyczyny o innym charakterze. Nie ma dla niego panowania woli ludzkiej ani boskiej jako samodzielnej przyczyny w zjawiskach przyrodniczych”¹¹.

Na jedno z najbardziej doniosłych pytań – pytanie o istnienie sfery nadprzyrodzonej – człowiek nie otrzymuje odpowiedzi, jeśli stawia je przyrodzie. Przyroda milczy i jej milczenie sprawia, że człowiek w relacji do niej pozostaje samotny. Rozwijanie nauki daje nam autentyczne poczucie, że żyjemy z przyrodą w związku partnerskim; i może to być poczucie doznawane w długich odcinkach czasu. Ale przecież nie możemy zaprzestać stawiania pytań wykraczających poza porządek przyrody, choć wiemy, iż od przyrody nie otrzymamy odpowiedzi. Potrzeba stawiania takich pytań jest wpisana w naturę bytu ludzkiego. Dlatego samotność człowieka w konfrontacji z przyrodą jest nieusuwalna.

II

*...nie może człowiek znaleźć żadnej przyczyny wszystkich dzieł Bożych,
które się dokonują pod słońcem, a im więcej męczy się, aby znaleźć,
tym mniej znajduje (Koh 8,17).*

Nie otrzymując od przyrody odpowiedzi na pytanie o istnienie sfery nadprzyrodzonej, człowiek może próbować uzyskać ją w sferze, co do

¹¹ A. Einstein, op. cit., s. 370-371.

której nie ma pewności, czy przyroda działa w niej autonomicznie, czy jest kierowana przez siłę względem niej zewnętrzną i transcendentną. Jest to sfera ludzkiego losu, czyli przestrzeń, w której człowiek realizuje swoje życie. Na jednostkowe ludzkie życie składa się wielość i różnorodność działań podejmowanych przez człowieka w celu zrealizowania określonych zamierzeń i osiągnięcia postawionych przed sobą celów. Ta mnogość zamierzeń i celów – wśród których są zarówno te drobne, codzienne, jak i te o dużym znaczeniu, perspektywiczne, oraz zarówno te dotyczące danej jednostki, jak i te odnoszące się do innych osób – zawiera się w skończonych ramach ludzkiego życia. Na tę ograniczoną przestrzeń naszych działań możemy spojrzeć z pewnej szczególnej perspektywy, wyznaczonej metafizycznymi pytaniami o bytową przyczynę stanów rzeczy. Dlaczego istnieją w tej właśnie przestrzeni? Dlaczego w tym właśnie czasie? Dlaczego takie mam pragnienia, dążenia, zamiary i takie stawiam sobie cele? Dlaczego jedne zamierzenia udaje mi się zrealizować, a innych nie? Te i podobne pytania umożliwiają nam patrzenie na nasze życie z perspektywy szczególnej – budzącej w nas poczucie naszego losu.

Bogusław Wolniewicz rozumie ideę losu jako „szczególny punkt widzenia, z jakiego patrzymy na nasze życie i na otaczający nas świat”¹²; tak pojmowana idea losu jest więc obiektywnie istniejącą perspektywą metafizyczną¹³. W idei losu wyodrębnić można dwie prostsze idee składowe, mianowicie przeznaczenie i przypadek. Przeznaczeniem jest wszystko to, co nam los „przydzielił”, a przypadkiem jest wszystko to, co się nam losowo „przytrafia”. Los „przydziela” nam nasz genotyp, naszą epokę i naszą wspólnotę plemienną. Te trzy czynniki są nam przyrodzone, to znaczy nie są rezultatem naszego wyboru. Nie mieliśmy żadnego wpływu na wybór naszego genotypu, czyli na to, jacy się urodziliśmy; nie my zdecydowaliśmy o tym, w jakiej epoce, czyli w jakim czasie, zaistnieliśmy; nie my wybraliśmy naszą wspólnotę, czyli to, wśród jakich ludzi (złączonych wspólnotą mowy, ziemi i pamięci) przyszliśmy na świat.

Los każdej jednostki jest zawsze indywidualny – nie tylko dlatego, że każdemu co innego los przeznaczył, w inny kontekst go wpisał i w inne

¹² B. Wolniewicz, *O idei losu*, „Edukacja Filozoficzna” 2010, nr 50, s. 59. Artykuł został przedrukowany w zbiorze: B. Wolniewicz, *O Polsce i życiu. Refleksje filozoficzne i polityczne*, Komorów 2011 (cyt. fragment na s. 16). Idea losu jest tu odróżniona od pojęcia losu i od poczucia losu; to pierwsze jest kwestią logiczną, to drugie zaś jest stanem psychicznym.

¹³ „Ta perspektywa istnieje obiektywnie, nie zależy od nas. Nie my ją tworzymy, my ją tylko odnajdujemy. [...] Wchodząc intelektualnie w perspektywę losu, tym samym wzbudzamy w sobie emocjonalnie i wtórnie poczucie losu, niejako przy okazji”. Ibidem, s. 59-60 (w artykule) i 16-17 (w książce).

cechy wyposażył, ale także dlatego, że życie każdego człowieka zależy od odmiennych a nieprzewidywalnych zdarzeń i okoliczności przypadkowych. Przypadek sprawia, że coś się w życiu jednostki pojawia, coś z tego życia znika i coś ukazuje inną perspektywę, a wszystko to modyfikuje przebieg linii życia, choć żadne zmiany nie mogą spowodować, by przebieg naszego życia wykroczył poza ramy naszego losu, ponieważ wyznaczone są one jakby wektorami przeznaczenia i przypadku. To, co nam dane (przeznaczenie), i to, co się nam przytrafia (przypadek), są czynnikami modyfikującymi się wzajemnie, jednak w granicach naszego losu. A granice te – powtórzmy – wyznaczone są „wektorami” przeznaczenia i przypadku.

Człowiek nieraz odczuwa potrzebę postawienia pytania, dlaczego jest taki właśnie, dlaczego zaistniał w tym właśnie czasie, dlaczego w tej właśnie wspólnocie ludzkiej i dlaczego to właśnie, a nie co innego, jak też jemu właśnie, a nie komuś innemu, się przytrafia. Jeśli każdej jednostce jej przeznaczenie przydzielił los, a jej plany i zamierzenia zmienia przypadek, to pytania te, skierowane do losu, pozostają bez odpowiedzi. Los ani sam nie pyta człowieka, czego by on chciał, ani na jakiegokolwiek pytanie człowieka nie odpowiada. Los jest czynnikiem sprawczym naszej egzystencji, determinującym jej przebieg, ale pozostaje poza zasięgiem naszej woli, w niewzruszonej obojętności na nasze pytania.

Bogusław Wolniewicz wskazuje trzy charakterystyczne cechy ludzkiego losu. Po pierwsze, los jest całkowicie nieczuły na nasze pragnienia i chęci. Przechodzimy przez życie zanurzeni w nurt codziennych spraw i bieżących poczynąń, kreślimy plany rozmaitych przedsięwzięć i realizujemy je, a jak długo sprawy toczą się zgodnie z naszymi oczekiwaniami, tak długo mamy poczucie bezpieczeństwa. Jednak nie możemy całkowicie pozbyć się myśli, że jest to poczucie złudne, jako że nie mamy żadnej gwarancji trwałości stanu, w którym się znajdujemy. Doświadczenie ukazuje, jak często w ludzką egzystencję wkracza coś, co ludzkie plany zmienia, a często przekreśla je całkowicie – zarówno coś, co powodować może drobną modyfikację zamierzeń, jak i coś, co rodzi wielką tragedię życiową. Gdy coś tragicznego się zdarzy, możemy jedynie powiedzieć, że taki był „wyrok losu”, co jednak niczego nie wyjaśnia i jest tylko wyrazem naszej bezradności w zderzeniu z losem. Wolniewicz powiada, że dochodzi do nas wtedy chłód losu i czujemy jego niesamowitość. „Chłód ten bowiem jest docierającą do nas w ten sposób uczuciowo nieludzkością wszechświata. Ona nas mrozi”¹⁴.

Drugi niesamowity rys naszego losu wyraża się w tym, że nawet to, co stanowi o naszym przeznaczeniu, zostało nam przydzielone przez przypa-

¹⁴ Ibidem, s. 61 (19).

dek. W wyższym porządku zdarzeń, poprzedzającym naszą egzystencję i trwającym po niej, to, co nas determinuje, zaistniało mocą przypadku. Każdy składnik mojego przeznaczenia – genotyp, epoka, wspólnota – stał się właśnie moim w rezultacie jakiegoś niepojętego dla mnie przypadku. W szczególności genotyp, czyli to, co określa moją osobowość, jej jakość i wartość, jest dziełem przypadku. Genotyp to połączenie dwóch genomów, czyli kompletów dwudziestu trzech chromosomów: jednego genomu macierzyńskiego i jednego ojcowskiego¹⁵. Z jednego genotypu powstać więc może 2^{23} (tj. około 10 milionów) różnych genomów. Prawdopodobieństwo warunkowe, że z genomów moich rodziców złoży się ten oto mój genotyp, wynosiło więc $[(1/2)^{23}]^2$, czyli około jednej stubilionowej. Z tej wielkiej liczby możliwości przypadek wybrał losowo tę właśnie, która określa moje przeznaczenie. Jak na loterii, z kosmicznej urny genotypów przypadek wybrał dla mnie akurat ten genotyp, a więc mój los jest w ogromnej mierze przypadkowy. Można w tym dostrzegać piękno biologicznego mechanizmu, ale i nie sposób nie odczuwać czegoś przerażającego.

Trzecia cecha losu to jego a-moralność, całkowita obojętność na ludzki świat wartości. Los zsyla na nas dobro i zło niezależnie od naszych zasług i przewin, jak też niezależnie od naszych zasług i przewin jednym daje mniej, a innym więcej dobra i zła. W sferze ludzkiego doświadczenia nie znajdujemy żadnego wyjaśnienia i uzasadnienia, dlaczego jedni otrzymują niezасłużone dobro, inni zaś doznają niezawinionego zła, dlaczego jedni mają życie łatwe, inni zaś trudne, dlaczego na jednych spadają cierpienia, które ich doskonalą, na innych zaś takie, które ich łamią. Żyjemy w poczuciu, że los jest niesprawiedliwy, a jeśli nawet zdarza się sytuacja, którą można zinterpretować jako realizację zasady sprawiedliwości, to skłonni jesteśmy widzieć w tym raczej przypadek niż przeznaczenie; albo oszukujemy samych siebie, mówiąc, że ostatecznie sprawiedliwość zawsze zatryumfuje. Nie chcemy bowiem uznać, że kategoria sprawiedliwości ma sens w przestrzeni działań ludzkich, nie ma zaś w przestrzeni losu. Przecież sprawiedliwość to danie każdemu tego, co mu się należy, dlaczego więc los daje mi coś, na co sobie nie zasłużyłem? Choć jednak bardzo często stawiamy pytanie, dlaczego spotyka mnie niezawinione cierpienie, to bardzo rzadko pojawia się pytanie, dlaczego doświadczam niezасłużonego dobra.

¹⁵ Genotyp jest zapisany w zygocie (powstającej z połączenia plemnika z jajem) jako komplet 46 chromosomów, po 23 od matki i od ojca. Zostaje on następnie powielony przez wszystkie komórki organizmu. Jeśli zygota powstaje ze złączenia pary chromosomów XX, to zygota ma płeć żeńską, jeśli ze złączenia pary XY, to zygota ma płeć męską. Te dwie odmiany człowieczeństwa są początkiem dwu różnych losów. A cała indywidualność emocjonalna, intelektualna i moralna nowej istoty ludzkiej jest w tej zygocie zapisana w języku genotypu.

Ludzkie losy – tak różniące się od siebie, jedne szczęśliwe, inne tragiczne, jeszcze inne nijakie i bezbarwne – nie poddają się jakemukolwiek wyjaśnieniu co do swej ostatecznej przyczyny i moralnego uzasadnienia. Nie mamy żadnej odpowiedzi na pytanie, czym zawinił ten, komu los dał życie podle, a czym się zasłużył ten, komu los przydzielił życie przyzwoite. Los odpowiada przerażającym milczeniem – każdy z nas pozostaje wobec losu tragicznie samotny, nawet ten, komu dobrze się wiedzie i ma poczucie szczęśliwego życia, jako że w każdej chwili jego sytuacja może się zmienić. Milczenie losu jest jeszcze bardziej złowrogie niż milczenie przyrody, ta bowiem daje nam przynajmniej azyl zapomnienia, jakim jest nauka. Los nie daje nam żadnego azylu. Nauka w kontekście milczenia przyrody może skłaniać nas do przypuszczenia, że nie ma rzeczywistości nadprzyrodzonej. Tragiczność losu może to potwierdzać, a nadto skłaniać nas do rezygnacji z poszukiwania sensu istnienia i pogodzenia się z tym, że – jak twierdził Tomasz Hobbes – „życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”¹⁶. Nie znajdując w sferze ludzkiego losu przestrzeni, w której można byłoby się schronić, człowiek usiłuje w sobie samym znaleźć zabezpieczenie przed przeciwnościami losu. Może to realizować dwojako. Po pierwsze, stara się znaleźć innych ludzi, którzy byliby mu szczególnie bliscy, a ich obecność zmniejszałaby poczucie zagrożenia i pomogłaby łagodzić ciosy losu. Po drugie, człowiek usiłuje wzbudzać w sobie przekonanie, że cokolwiek mu się przytrafia, jest rezultatem działania Opatrzności kierującej biegiem spraw tego świata w sposób najlepszy z możliwych i ostatecznie ku dobru człowieka. Ale żaden człowiek nie jest w stanie zmienić przeznaczenia drugiego człowieka, także tego sobie bliskiego, ani nie jest zdolny zabezpieczyć go przed działaniem przypadku. Jak też najmocniejsza wiara w Opatrzność nie daje człowiekowi zrozumienia, dlaczego jest tak, jak on nie chce, aby było. Wobec tych zabiegów los pozostaje równie obojętny, jak natura wobec pytań o istnienie tego, co nadnaturalne. A my pozostajemy samotni w obliczu losu.

III

*Rzekł też Pan Bóg:
„Niedobrze być człowiekowi samemu;
uczynimy mu pomoc jemu podobną” (Rdz 2,18).*

Samotność człowieka wobec własnego losu może zostać osłabiona związkami z innymi ludźmi. Im bardziej mocne, im silniejszym uczuciem spójone są takie związki, tym łatwiej jest człowiekowi nie myśleć

¹⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 110.

o tym, że przecież ani nie może otrzymać od żadnej z bliskich osób, ani nie może dać samemu sobie odpowiedzi na pytanie w tym kontekście najważniejsze – czy ich związek uczuciowy przetrwa? Bliski kontakt z drugim człowiekiem, poczucie bliskości opartej na wspólnocie uczuć, ale także postaw i stawianych sobie celów, sprawia, że człowiek pozostaje w przeświadczeniu, że nie jest samotny. Ale przeświadczenie to zdaje się wtórne względem poczucia samotności doznawanego wtedy, gdy obok nie ma nikogo bliskiego. Albowiem nie jest dobrze człowiekowi samemu. A gdy obok jest ktoś bliski, wolimy nie myśleć o tym, że może od nas odejść, jak też nie dopuszczamy myśli, że to my możemy odejść. Jednak bycie w poczuciu bliskości z innymi ludźmi nie może usunąć samotności zasadniczej i podstawowej, samotności metafizycznej, która jest rezultatem braku odpowiedzi na pytania egzystencjalne kierowane w tym wypadku ku ludziom, z którymi łączą nas więzy bliskości. Potrzeba zadawania takich pytań jest nawet tym mocniejsza, im mocniejsze są łączące ludzi uczucia. I z tym większą siłą potrzebę tę w sobie tłumimy.

Dwa są zasadnicze rodzaje pozytywnych uczuć łączących ludzi: uczucie przyjaźni i uczucie miłości. Oba mają też różne swoje odmiany, jako że przyjaźń kolegów z wojska inna jest niż przyjaźń osób złączonych realizacją wspólnie wyznawanych ideałów, a miłość małżeńska różni się od miłości rodzicielskiej. Wspólne jest im to, że tworzą pewną szczególną przestrzeń wzajemnej bliskości, rodzącą pragnienie, aby tak było zawsze. Ludzie złączeni uczuciem żywią przekonanie, że nie są samotni. Faktycznie jednak należałoby mówić, że nie są osamotnieni. Osamotnienie to brak drugiego człowieka, który byłby mi bliski, któremu dawałbym to, co we mnie dobrego, nawzajem i od niego otrzymując dobro. Samotność to brak odpowiedzi na pytanie, czy taki stan jest stanem trwałym. Człowiek chciałby otrzymać odpowiedź na pytanie, czy przyjaciel dochowa wierności w przyjaźni. Ale ani odpowiedzi nie otrzyma, ani sam jej przyjacielowi nie udzieli w odniesieniu do siebie, nikt bowiem nie może zaręczyć za trwałość swoich uczuć. Można i należy dotrzymywać danego słowa, realizować zobowiązania czy trwać w wierności, ale nie można dotrzymywać wierności uczuciu przyjaźni czy uczuciu miłości, nie wiemy bowiem, czy z jakiejś przyczyny nagle uczucie to w nas nie wygaśnie. Dlatego nie ma odpowiedzi na pytanie: „czy będziesz zawsze moim przyjacielem?”, mogą bowiem zajść zdarzenia, których przyjaźń nie przetrwa, jak też mogą zajść okoliczności ujawniające, że to, co braliśmy za przyjaźń, w istocie nią nie było. W przestrzeni autentycznej przyjaźni nawet nie wypada takiego pytania stawiać. Jedynie zakochani zadają sobie nawzajem pytanie: „czy będziesz zawsze darzyć mnie miło-

ścią?”, ale w istocie otrzymują tylko potwierdzenie, że teraz łączy ich uczucie miłosne, a nie odpowiedź na pytanie, czy tak będzie do końca życia. Na pytanie o trwałość miłości nie otrzymują także odpowiedzi rodzice od dzieci, choć w drugą stronę zazwyczaj bywa tak, że miłość rodziców do dzieci jest miłością dożywotnią. Dlatego wszyscy jesteśmy wobec siebie samotni samotnością metafizyczną, a tylko w jakichś odcinkach czasu nie jesteśmy osamotnieni – jedynie dopóki żyją nasi rodzice, możemy zasadnie oczekiwać, że nie będziemy osamotnieni. Jednak w przestrzeni stosunków międzyludzkich jesteśmy zawsze samotni samotnością metafizyczną, albowiem taka jest natura tego świata. Bliski kontakt z drugim człowiekiem – w małżeństwie, w przyjaźni – jest tylko przerwą w samotności metafizycznej. Ale też właśnie dlatego należy ją wykorzystać najlepiej, jak potrafimy. Słynna fraza księdza Jana Twardowskiego: „spieszmy się kochać ludzi, tak szybko odchodzą” – tak spopularyzowana, że aż zbanalizowana – rozumiana jest, zapewne zgodnie z intencją poety, jako wskazanie na odchodzenie z życia. Ale przecież powinniśmy sobie powiedzieć: spieszmy się darzyć przyjaźnią, bo przyjaźń może się skończyć; jak też: spieszmy się kochać, bo miłość może odejść. Tutaj „spieszmy się” znaczy „obdarzajmy jak najmocniejszym uczuciem”. Zyskać możemy wspólne życie w przestrzeni wartości, ale też i ryzyko jest wielkie, bo gdy uczucie zanika, pojawia się poczucie osamotnienia mające swą ontyczną podstawę w samotności metafizycznej człowieka w relacji do drugiego człowieka¹⁷.

W Platońskiej *Uczcie* – dialogu o tym, co stanowi istotę uczucia miłosnego – opowiada Arystofanes prastary mit o pierwotnej naturze człowieka. Pierwsi ludzie mieli być istotami podwójnymi, złączonymi w jednym ciele. Bogowie uznali jednak, że taka podwójna postać zbyt wielką daje człowiekowi moc, i każdego przecięli na połowę. Od tego czasu człowiek tęskni za swoją utraconą połową, usiłuje ją odnaleźć i złączyć się z nią, jest bowiem bez niej bytem niepełnym. „Miłość jest na imię temu popędowi i dążeniu do uzupełnienia siebie, do całości”¹⁸. Ta opowieść Arystofanesa, która zapewne każdemu z nas wyda się pięknym wyjaśnieniem tego, co wszelkim wyjaśnieniom się nie poddaje, nie znajduje jednak uznania u Platona – wielki filozof odrzuca ją jako po prostu fałszywą. Wedle niego miłość nie jest po-

¹⁷ Uczuciu towarzyszy lęk, że może przestać być odwzajemniane. Karol Ludwik Koniński, myśliciel doświadczający ciemnej strony rzeczywistości, zauważa: „Bo kto miłuje, kto ma w sobie skłonność do miłowania, ten drży z trwogi na myśl, iż mógłby być jedyną rzeczywistością, bez rzeczywistych drugich; miłość pragnie, aby drugi był, był rzeczywście, czyli sam z siebie, mnie niepodległy”; K.L. Koniński, *Nox atra*, Warszawa 1961, s. 174. Ta „trwoga” jest nieświadomie przeżywanym poczuciem samotności metafizycznej.

¹⁸ Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1975, s. 88.

szukiwaniem jakiejś utraconej połowy, nie jest dążeniem do rzekomej pierwotnej pełni, ale „przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra”¹⁹. Z tego przekonania wyrasta wielka filozofia Platona, będąca przecież niczym innym, jak usilnym dążeniem, aby osiąść na wieczność to, co samo jest wieczne. Intelktualna miłość Platona jest miłością do tego, co idealne: wieczne, niezmiennie, jedyne naprawdę rzeczywiste. Genialny myśliciel odrzuca miłość ziemską i wiąże swoje uczucie z nieziemskim światem wiecznego dobra, prawdy i piękna. Zapewne czuł bardzo mocno, że wiążąc się z drugim człowiekiem uczuciem ziemskim, pozostawałby w lęku i niepokoju o jego trwanie i mógłby doznać osamotnienia, a wtedy musiałby żyć ze świadomością swojej samotności metafizycznej. Filozofię Platona można odczytywać jako opowieść o namiętnej walce z samotnością metafizyczną. Intelktualna wędrówka do świata wiecznych idei jest tedy filozoficzną próbą uwolnienia się od samotności metafizycznej²⁰. Jej religijną odmianą jest wędrowanie w poszukiwaniu Boga; tą drogą pielgrzymki duchowej mogą podążać nie tylko filozofowie.

IV

...zawołał Jezus głosem wielkim, mówiąc:
„Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27,46; Mk 15,34)

Samotny wobec przyrody, samotny wobec losu i nawet wobec drugiego człowieka samotny – zwraca się człowiek ku Bogu. Któż jak nie On odpowie na pytania o sens naszego istnienia? A jednak głos Boga nie dochodzi do człowieka tak, jak napływają doń dźwięki w przestrzeni doznań zmysłowych, i nie ma możliwości, aby obiektywnie ustalić, czy to On przemawia, czy to człowiek sam do siebie mówi. Nawet ci, którzy żadnej wąt-

¹⁹ Ibidem, s. 111.

²⁰ Co nie pozostaje w sprzeczności z dostrzeżeniem u jej źródła ludzkiego lęku przed miłością nieodwzajemnioną; zob. J. Kopania, *Bezsilne piękno rozumu*, Białystok 2000, s. 57-66. Henryk Elzenberg argumentował, że źle jest pragnąć, aby nas kochano, jako że jest to pragnienie egocentryczne, a my nie zasługujemy na miłość, nadto zaś miłość obarczona jest poczuciem niepewności, a zawód miłosny rodzi cierpienie. „A trudno jest kochać człowieka i nie pragnąć, by nas kochał wzajemnie. Więc? Przed nasuwającym się wnioskiem jedną widzę ucieczkę: kochać z daleka. Nie obcując i nie chcąc obcować. Lepiej jest kochać idee: one kochać w zamian nie mogą. Ale gdy już kochasz człowieka, niech on będzie dla ciebie tak jak idea: czysty, niedostępny, w innej przestrzeni”; H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Toruń 2002, s. 432 (zapis z 30 marca 1961 r.). Przy założeniu, że celem Platona było pokonanie samotności metafizycznej, stanowisko Elzenberga można zinterpretować jako wyrażające platonizm dla lękliwych egocentryków.

pliwości nie mają, iż słyszą głos Pana, przyznają, że Mówiący pozostaje w ukryciu. Prorok Izajasz, przekazując to, co mu Pan przekazać kazał, wyznaje: „Zaprawdę, ty jesteś Bóg ukryty, Bóg Izraelów, zbawiciel!” (Iz 45,15)²¹. A głosu Boga Izajasz nie słyszy, lecz widzi; albowiem Bóg wypowiedział „Słowo, które widział Izajasz” (Iz 2,1)²². Ale nie tylko prorokom Bóg daje odczuć swą obecność. Blaise Pascal, przynajmniej od pewnego momentu swego życia, czuł całym sobą obecność Boga, choć wiedział też, że takich jak on jest niewielu. Przyznawał Pascal, „że ludzie znajdują się w ciemnościach i dalecy od Boga, że ukrył się ich poznaniu, że nawet sam daje sobie w Piśmie to miano: *Deus absconditus*”²³. Jednak to Izajaszowe określenie Pascal odczytuje jako wskazanie, że Bóg dlatego jest „ukryty”, aby ludzie mogli Go poszukiwać. Pascal nie wątpi, że Bóg zostawił wystarczająco wiele znaków, aby człowiek mógł Go odnaleźć – stałe poszukiwanie Boga jest więc moralnym obowiązkiem człowieka. Wyraźnie odróżnia Pascal tych, którzy wiary nie mając, jednak Boga poszukują, od tych, którzy takiego trudu nigdy nie podjęli. Dobrze wie, że tak bardzo często jest to trud daremny.

Mogę jedynie mieć współczucie dla tych, którzy szczerze cierpią w tej wątpliwości, widzą w niej najcięższe z nieszczęść i nie oszczędzając niczego, aby się z niej wydobyć, czynią to poszukiwanie swoim głównym i najpoważniejszym zajęciem²⁴.

Na pytanie, dlaczego nie odnajdują Boga ci, którzy szczerze Go poszukują, Pascal nie odpowiada. Ma dla nich jedynie propozycję, aby w osobliwym zakładzie, niczym u bukmachera, „obstawili” tezę, że Bóg istnieje, i żyli tak, jakby On rzeczywiście istniał, a więc w zgodzie z Jego prawem – bo to im się ostatecznie bardziej opłaci. Zakład Pascala ujawnia fałszywe współczucie człowieka przekonanego, że czuje obecność Boga, dla człowieka, który rzeczywiście czuje pustkę wszechświata.

Pascal przytacza słowa Izajasza, ale nie rozumie ich głębokiego sensu. Wydaje mu się, że Bóg dlatego się ukrył, aby człowiek Go poszukiwał, a przecież nie musi się Bóg ukrywać, aby człowiek odczuwał potrzebę poszukiwania Go – ta potrzeba jest ontyczną konsekwencją stworzenia człowieka. Jak wskazywał św. Augustyn, skoro człowiek został przez Boga stworzony, to z natury swej do Boga dąży: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie

²¹ W przekładzie św. Hieronima: *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator*.

²² W przekładzie św. Hieronima: *Verbum, quod vidit Isaias*.

²³ Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, s. 132-133 (nr 335 w układzie Chevaliera). Por. ibidem, s. 149-150 (nr 366).

²⁴ Ibidem, s. 134.

spocznie”²⁵. Stwórca nie ukazuje się jawnie swemu stworzeniu, ponieważ manifestacja obecności Boskiej z konieczności sprawiałaby, że wszystkie byty zatraciłyby swoją bytowość w Bycie Boskim, a przecież Bóg chce, aby każdy byt przezeń stworzony istniał w swej odrębności bytowej. Dlatego Bóg, jedyny prawdziwy i rzeczywisty Byt, musi odsunąć się od świata i od człowieka, aby stworzone przez Niego byty zachowały odrębne istnienie. Poetyckie wyjaśnienie tej trwożącej człowieka nieobecności Boga w świecie podał w wierszu zatytułowanym *Świat* ksiądz Jan Twardowski:

Bóg ukrył się dlatego by świat było widać
gdyby się ukazał to sam byłby tylko
[...]
miłość której nie widać
nie zasłania sobą.

Fraza poetycka wyraża głęboką prawdę o ograniczoności poznawczej człowieka będącej konsekwencją nieskończonej odległości bytowej dzielącej go od Boga. Obecność Boga jawna dla ludzkiego poznania zmysłowego byłaby przesłonięciem rzeczywistości stworzonej, a poczucie bliskości bezpośredniej uniemożliwiałoby zachowanie własnej tożsamości, powodując całkowite zatracenie się w Boskości²⁶. Jednak zrozumienie tego nie usuwa bolesnego pytania, dlaczego „miłość, której nie widać”, pozostaje ukryta również wówczas, gdy człowiek pragnie, aby chroniła go przed kataklizmem przyrodniczym, przed nieludzkim okrucieństwem losu, przed złą wolą drugiego człowieka²⁷. Mogłaby przecież pozostawać ukryta przed ludzkim pozna-

²⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 27.

²⁶ W wierszu ujęty został ontologiczny aspekt nieobecności Boga, ale jego konsekwencją jest sytuacja człowieka w świecie. Możemy domniemywać, że jest wolą Boga, aby człowiek był bytem świadomym samego siebie. To dlatego pierwsi rodzice musieli popełnić grzech pierworodny i opuścić raj, w którym dana im była Jego obecność. „Nie może człowiek ujrzeć siebie, gdy Bóg jest zbyt blisko; bo człowiek zawsze świadomy Boga nie może być świadomym samego siebie. A skoro Bóg nie może opuścić człowieka, to człowiek musi opuścić Boga. Człowiek musi odejść od Boga po to, by do Niego powrócić, albowiem tylko dzięki temu stanie się świadomy swego człowieczeństwa. Więc Bóg uwalnia człowieka, daje mu wolność wyboru, pozwala odejść i sam siebie skazuje na oczekiwanie jego powrotu”; J. Kopania, *Obecność Boga*, op. cit., s. 283.

²⁷ Nie można żądać od poety, aby rozstrzygał kwestie nierozstrzygalne; zadaniem poezji jest pomoc człowiekowi w dotarciu do własnego wnętrza. Dlatego odczytywanie poezji powinno być zarazem przeżywaniem i rozumieniem. Jest w poezji księdza Jana skrywane napięcie między zawierzeniem a lękiem, co usiłowałem ukazać w eseju *Tragiczna ufność księdza Jana Twardowskiego*; zob. J. Kopania, *Bezsilne piękno rozumu*, op. cit., s. 45-56. A gdyby ktoś chciał pełniej ujrzeć księdza-poetę jako człowieka w kontekście tworzonej przezeń poezji, powinien przeczytać książkę Waldemara Smaszcza, w której rozumienie i przeżywanie łączą się, tworząc jedność poznawczą; zob. W. Smaszcz, *Serce nie do pary. O księdzu Janie Twardowskim i jego wierszach*, Warszawa 2013.

niem, ale przejawiać się w działaniu chroniącym przed złem tego świata, złem przez człowieka odczuwanym jako niezawinione. Dlatego człowiek stawia pytanie, gdzie jest Bóg, gdy realizuje się zło przekraczające ludzką miarę. Chrześcijańska odpowiedź na to pytanie brzmi, że Bóg jest wówczas razem z cierpiącym człowiekiem – nie tylko jest przy nim, ale razem z nim cierpi, tak jak wtedy, gdy Bóg Ojciec cierpiał na krzyżu w osobie Syna Bożego. Bóg był wówczas tak bardzo samotny, jak tylko samotny może być człowiek. Boska Samotność na Krzyżu była warunkiem koniecznym zbawienia człowieka.

Ukazuje się tutaj zdumiewający paradoks ludzkiej egzystencji. Aby człowiek odnalazł Boga i w łączności z Nim przestał być samotny ową samotnością metafizyczną, wpierw sam musi dogłębnie ją przeżyć. W tradycji biblijnej jako miejsce odnowy duchowej ukazywana jest pustynia. Przez pustynię wędrują Izraelici do Ziemi Obiecanej, na pustyni Mojżesz spotyka Boga, także prorok Eliasza, na pustyni szuka samotności Jezus, pustynię wybiera wspólnota z Qumran jako miejsce doskonalenia duchowego, na pustyni poszukiwać będą Boga eremici zwani później ojcami pustyni, na niej zaczęli osiedlać się liczni mnisi tworzący wspólnoty zakonne. Prorok Izajasz wołał: „Gotujcie drogę Pańską, proście czyńcie na puszczy ścieżki Boga naszego” (Iz 40,3). A człowiek może czynić owe ścieżki właśnie na pustyni, ponieważ tylko na pustyni człowiek staje sam przed sobą. Albowiem na pustynię człowiek udaje się nie dlatego, że jest samotny, lecz po to, aby doświadczyć osamotnienia, odczuć swoją samotność metafizyczną, tę dogłębną samotność bytową, która jedynie przez łączność z Bogiem może zostać usunięta.

Problem wędrówki człowieka ku Bogu podejmuje Anna Grzegorzczak, odnajdując szczególnie wyraźne zarysowanie drogi przez pustynię w twórczości Alberta Camusa, egzystencjalisty, którego bunt przeciw absurdowi egzystencji prowadzi do doświadczenia pustyni współczucia, a tym samym przekroczenia ograniczeń rozumu i wejścia w sferę mistycznego doświadczenia *sacrum*²⁸. Szczególną wymowę ma wskazanie przez Annę Grzegorzczak głębokiego sensu metafory pustyni, zgodnie z którym pustynia to „ogólenie, które umożliwia dostęp do samoświadomości”²⁹. Tę samoświadomość w kontekście niniejszych rozważań pojmować należy jako wyjście poza kartezjańską świadomość samego siebie (choć bynajmniej nie jej

²⁸ Zob. A. Grzegorzczak, *Kochanek Prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, Katowice 1998. Zob. także autorskie omówienie tej książki w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 1998, nr X, s. 181-184.

²⁹ Eadem, *Droga przez pustynię. Ponad Wschodem i Zachodem*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 1999, nr XI, s. 104.

unieważnienie) i świadome przeżycie samotności metafizycznej. Łączność z Bogiem nie może bowiem realizować się na płaszczyźnie czysto racjonalnej.

Paradoks pustyni polega na tym, że czysto ludzkie, rozumowe, myślowe rozwiązanie nie jest możliwe. Wejście na nią jest rezygnacją z jego uroszczeń. Pustynia jest miejscem **narodzin wiary**, jest przewyciężeniem rozumu, otwarciem się na „coś trzeciego”, na coś, co jest poza Bytem I, czyli rzeczywistością przedmiotową, światem rzeczy, i co jest ponad Bytem II, czyli rzeczywistością podmiotową, światem człowieka. Otwarcie to rozszerza się na miarę оголоcenia. Na pustyni – jako jej dar, jej „łaska” – zawarte zostaje przymierze z Bytem III – Transcendencją, Uniwersalia-mi, Bogiem, Absolutem, Prawdą Jedyną [podkr. oryginalne]³⁰.

Kresem pielgrzymowania jest dotarcie do Prawdy³¹. Jest to Prawda absolutna, ponadczasowa i wszechogarniająca, a zarazem dająca się poznać skończonemu bytowi ludzkiemu, a przez to dająca mu udział w Nieskończoności³².

Nie znaczy to jednak, że przejście przez pustynię, dotarcie do pocucia bliskiej obecności Boga, czyli doznanie łaski wiary, jest zarazem zniesieniem samotności metafizycznej. Paweł Apostoł określa wiarę jako doznanie pewności tego, co chcemy, aby się dokonało: „Wiara zaś jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy, przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych” (Hbr 11,1). Posiadanie łaski wiary rodzi nadzieję na zbawienie. Dopóki ono jednak nie nastąpi, człowiek pozostaje takim samym co do swej istoty bytem, jakim został stworzony, albowiem wiara przemienia duszę człowie-

³⁰ Ibidem, s. 105.

³¹ Anna Grzegorzczak wskazuje na rozumienie tego procesu w myśli religijno-filozoficznej Wschodu: „Podróż ta, aby zakończyła się odnalezieniem prawdy, winna dokonać w pielgrzymie przemiany. Proces ten, polegający na oczyszczeniu umysłu z fałszywych wartości, zapewnia rozwój duchowy pielgrzymującemu, z uwagi na moc wewnętrzną płynącą z siły dobra i prawdy, które to wartości są celem jego podróży. Chińskie księgi mądrości utrzymują, iż przełom bez przemiany powoduje brnięcie w coraz większe niebezpieczeństwa, większe od sytuacji wyjściowej”; A. Grzegorzczak, *Filozofia (nie)oczekiwanego*, „Przegląd Powszechny” 1997, nr 2, s. 216. Zapewne przez „przełom” rozumie się tu zmianę skutkującą podjęciem decyzji o wejściu na drogę pielgrzymowania; i w tym sensie ma on doprowadzić do przemiany. Pozwalamy sobie jednak sądzić, że głębia po chrześcijańsku pojętej przemiany (*metanoia*) większa jest niż głębia mądrości chińskiej, co oczywiście nie znaczy, że mądrość Wschodu nie może być dla nas inspirująca. Zresztą sama Anna Grzegorzczak bardzo wnikliwie analizuje ową przemieniającą moc po chrześcijańsku pojmowanej Prawdy; zob. eadem, *Prawda przemieniająca*, [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, s. 247-263.

³² Słusznie podkreśla to Anna Grzegorzczak: „«Poznanie nieskończone» przybiera cechy i etapy pielgrzymowania, na których każdy pielgrzymujący poznaje rzeczywistość «na miarę własnego światła», by strawestować słowa św. Pawła. Podróż wewnętrzna pielgrzymy jest wyprawą do «głębi bytu» i jako taka jest pozaczasowa, pozaterytorialna oraz ściśle indywidualna. Odkryte w «głębi bytu» ziarna Sensu nie wszystkim przekazują to samo”; A. Grzegorzczak, *Filozofia (nie)oczekiwanego*, op. cit., s. 213.

ka, wszelako nie zmienia jego natury. Może jest nawet tak, że przejmujące doznanie własnej samotności metafizycznej stanowi warunek konieczny zbawienia? Jeśli to przypuszczenie jest słuszne, to każdy z nas przekona się o tym w momencie odchodzenia z rzeczywistości doczesnej.

W czterech Ewangeliach trzy są podane wersje ostatnich słów Jezusa konającego na Krzyżu. Ewangelista Łukasz przekazuje, że w ostatniej chwili ludzkiego życia Jezus zawołał: „Ojcze, w ręce twoje polecam ducha mego” (Łk 23,46). Ewangelista Jan twierdzi, że ostatnie słowa brzmiały: „Wykonało się” (J 19,30). Inne słowa przytaczają ewangeliści Mateusz i Marek. Wedle nich w ostatnim momencie życia wychodzi z ust Jezusa przejmująca skarga: „Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27,46; Mk 15,34).

Na gruncie ludzkiej racjonalności nie da się tych trzech wersji uznać za prawdziwe – przynajmniej dwie muszą być niezgodne z prawdą. Jedynie w kontekście wiary ujawnia się ich spójność i odsłonić się może przesłanie, jakie niosą. Jezus umierał na krzyżu jako rzeczywisty Człowiek, ale przecież przynajmniej wtedy był już w pełni świadomy swej Boskości. Jako Człowiek poleca swego ducha Bogu, a jako Człowiek świadomy swego posłannictwa poświadcza, że dokonało się to, co dokonać się miało dla zbawienia człowieka. Ale Jezus nie byłby rzeczywistym człowiekiem, nie byłby człowiekiem do końca, gdyby w ostatniej chwili swego życia ziemskiego nie doznał tego, co musi być ostatecznym, przed przejściem do innej rzeczywistości, przeżyciem człowieka. Człowiek musi stanąć w pełnej samotności przed samym sobą, poczuć swoją metafizyczną samotność, aby zrozumieć, kim był, bo to zrozumienie jest konieczne do zrozumienia, kim odtąd będzie. Dlatego w ostatniej chwili Bóg opuszcza człowieka, zostawia go z samym sobą, aby mógł człowiek do Niego się zwrócić, zadać pytanie i otrzymać odpowiedź. Samotność metafizyczna człowieka jest więc nie tylko konsekwencją bycia stworzonym przez Boga jako byt samoświadomy, odrębny od wszelkich innych bytów; jest także warunkiem koniecznym przemienienia. Człowiek przestaje być samotny dopiero w rzeczywistości zbawienia. Przecież dopiero wtedy otrzyma ostateczną odpowiedź.

Metaphysical Loneliness

Summary

In psychological terms, loneliness is usually understood as a state subjectively perceived by an individual as a deficiency of desired relationships with other people. However, this kind of loneliness must be grounded in the ontic nature of reality. The

basic type of loneliness experienced by the human being is metaphysical loneliness. It involves the inability to answer the basic questions of an existential character which an individual asks about nature, fate, other people and God. This kind of loneliness is irremovable because it stems from the nature of reality, and, as such, it is an important determinant of human existence.